

La ceguera moral y sus tipos en Hildebrand

Moral blindness and its types in Hildebrand

MATEO PALLISER*

Resumen: En este texto examinamos el análisis que Hildebrand realiza de los tipos de ceguera moral. Mostramos cómo el fenómeno de la ceguera moral hay que abordarlo dentro del marco de la estrecha relación que existe entre virtud moral y conocimiento ético. Según la explicación inicial de Hildebrand en 1922, la causa de la ceguera moral está siempre en una determinada actitud vital adoptada por la persona y, por eso, esta es siempre responsable de ella. Sin embargo, en 1957 Hildebrand admite la existencia de un tipo de ceguera moral que no surge de una actitud fundamental culpable y de la que, por lo tanto, la persona no sería responsable. Nos referimos a la ceguera moral debida a la sola influencia de la tradición y de la educación. Esta ceguera queda fuera del modelo explicativo inicial, sin que nuestro autor llegue a proponer, como hubiera sido deseable, otra explicación alternativa. Finalmente, cuestionamos la existencia de una ceguera total a los valores morales, como defiende Hildebrand, y que supondría un desconocimiento de la noción misma de bien moral. En este punto nos parece más acertada la tesis de que no podemos ignorar los primeros principios de la razón práctica, como defiende la ética aristotélico-tomista.

Palabras clave: ceguera moral, ética, valor, virtud, bien.

Abstract: In this text we examine Hildebrand's analysis of types of moral blindness. We show how the phenomenon of moral blindness must be approached within the framework of the close relationship between moral virtue and ethical knowledge. According to the initial explanation of Hildebrand in 1922, the cause of moral blindness is always in a certain vital attitude adopted by the person and, therefore this one is always responsible for it. However, in 1957 Hildebrand admits the existence of another type of moral blindness that does not arise from a fundamental guilty attitude and from which, therefore, the person would not be responsible. We refer to the partial blindness due to the sole influence of tradition and education. This blindness is outside the initial

* I.E.S. Vega del Táder, Molina de Segura, Murcia. E-mail: mpalliser@hotmail.com

explanatory model without our author proposing, as would have been desirable, another alternative explanation. Finally, we question the existence of total blindness to moral values, as Hildebrand defends, and that would suppose an ignorance of the very notion of moral goodness. At this point we think that the thesis that we cannot ignore the principles of practical reason, as defended by Aristotelian-Thomist ethics, seems more correct.

Keywords: moral blindness, ethics, value, virtue, good.

Recibido: 31/10/2017
Aceptado: 15/02/2018

1. Hildebrand y la ética de valores

La reflexión moral de Dietrich von Hildebrand se encuadra dentro de la denominada ética de valores, de la cual es uno de sus representantes más destacados. El fundador de este movimiento fue el filósofo Max Scheler, cuya obra principal, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*¹, apareció por primera vez en dos partes en 1913 y 1916. Este escrito, uno de los más importantes de la filosofía del siglo XX, intenta fundamentar la ética en una teoría de los valores. La repercusión que tuvo esta obra es difícil de exagerar y, en palabras del profesor Carlos Gómez, “supuso un cambio de paradigma respecto al predominio hasta entonces gozado por las éticas teleológicas –como, cada una a su modo, lo eran la de Aristóteles y el utilitarismo– y las éticas deontológicas, enraizadas en Kant”².

La influencia decisiva en la formación del pensamiento de Scheler fue su encuentro con Edmund Husserl en 1901, quien le apartó del kantismo con el que Scheler simpatizaba en ese momento. Husserl había publicado el año anterior la primera parte de sus *Investigaciones lógicas*, en las que ofrecía una refutación minuciosa del psicologismo. Esta teoría pretendía fundar la lógica en la psicología. Husserl muestra su carácter

¹ La última edición en castellano de esta obra fue publicada por Caparrós Editores, Madrid 2001, con el título de *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, traducción de Hilario Rodríguez Sanz. En lo sucesivo las citas de esta obra las haré de esta edición.

² C. GÓMEZ (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX* (2ª ed.), Alianza Editorial, Madrid 2014, p. 36.

contradictorio y saca a la luz algunos de sus errores. Entre estos errores está la confusión del acto de juzgar con el contenido del juicio³. Husserl argumenta vigorosamente que el primero sí pertenece al dominio de la psicología, ya que el acto de juzgar es un hecho psíquico que transcurre en el tiempo, pero el contenido del juicio es, por el contrario, una especie ideal fuera del tiempo y caracterizada por la posibilidad que brinda de ser indefinidamente reiterable manteniendo su mismidad a través de las sucesivas repeticiones. De estas especies ideales, que nada tienen que ver con la psicología, se ocuparía la lógica pura.

En esta crítica de Husserl al psicologismo ve Heidegger el origen de la ética de valores. “La crítica de Husserl (...) toca también incidentalmente el cuestionamiento fundamental de la ética, En este contexto Husserl muestra luego que toda ética, en la medida en que plantea la exigencia de ser una ciencia normativa –una ciencia del actuar correcto en correspondencia con la lógica como ciencia normativa del pensamiento correcto–, presupone una disciplina teórica, y que esta disciplina teórica, en tanto que la disciplina fundamental de la ciencia normativa, no puede ser la psicología, sino que de modo análogo a como la lógica trata del contenido puro de las proposiciones, también la ética tiene que tratar del contenido puro de las normas, es decir, de los valores. En otras palabras, la crítica de Husserl al psicologismo despejó al mismo tiempo el camino para la ética del valor. Scheler recogió este planteamiento y lo amplió en el campo de la ética, de la filosofía práctica como una ética del valor”⁴.

El mismo año del encuentro de Scheler con Husserl apareció la segunda parte de las *Investigaciones lógicas*, formada por seis investigaciones fenomenológicas. La última de estas investigaciones defendía una ampliación del concepto de intuición, y sostenía la existencia no solo de una intuición sensible, sino también de una intuición categorial⁵, que permitiría captar esencias universales y superar definitivamente la imposibilidad kantiana de conocer las cosas en sí mismas. En esta intuición categorial vio Scheler la base del método fenomenológico, que él interpretó en clave realista y objetivista, lo que le llevará a rechazar el giro idealista adoptado por Husserl con la publicación en 1913 de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*⁶. Hil-

³ Este sería el segundo de los tres prejuicios del psicologismo combatidos por Husserl. Véase *Investigaciones lógicas 1*, traducción de M. García Morente y J. Gaos, Alianza Editorial, Madrid 1999, pp. 147-155.

⁴ M. HEIDEGGER, *Lógica. La pregunta por la verdad*, traducción de J. A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid 2004, p. 51.

⁵ E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas 2*, Alianza Editorial, Madrid 1999, pp. 702 y ss.

⁶ Cfr. J. LLAMBIAS DE AZEVEDO, *Max Scheler*, Editorial Nova, Buenos Aires 1966, pp. 24-25.

debrand y todo el denominado Círculo de Gotinga integrado entre otros por Adolf Reinach, Roman Ingarden o Edith Stein rechazarán también el giro idealista de Husserl.

Mediante el método fenomenológico serían captables, según Scheler, los valores que constituyen el contenido o materia de la ética. Como sintetiza el profesor Carlos Gómez: “Los valores son ‘esencias’ objetivas, captadas en una intuición inmediata, en actos intencionales emocionales (la Wertgefühl o sentimiento del valor)”⁷. Defiende Scheler, por tanto, una ampliación del esquema clásico de facultades superiores, pasando de la dualidad inteligencia y voluntad, a un trilateralismo que añade a las dos mencionadas una tercera potencia, el sentimiento, cuya función sería percibir o aprehender los valores⁸.

Los valores pueden ser de varios tipos, los cuales, según Scheler, aparecen jerarquizados, es decir, que no todos los valores tienen la misma importancia, sino que hay unos valores inferiores y otros superiores. Esta escala de valores es, en opinión de Scheler, objetiva e invariable. Habría cuatro tipos de valores, que de menor a mayor importancia serían: 1) los valores de lo agradable y lo desagradable; 2) los valores del percibir afectivo vital; 3) los valores espirituales que, a su vez, incluyen tres clases principales: primera, los valores de lo bello y de lo feo; segunda, de lo justo y de lo injusto; y tercera, los valores del “puro conocimiento de la verdad”, tal como pretende realizarlos la filosofía. Por último, tendríamos 4) los valores más altos de todos: los valores de lo santo y lo profano⁹.

Hildebrand se sitúa en la estela de Husserl y de Scheler. El primero fue su profesor en Gotinga y le dirigió su tesis de doctorado. Scheler influyó decisivamente en la conversión de Hildebrand al catolicismo y mantuvieron ambos una gran amistad. Esta amistad terminó en 1922 cuando Scheler intentó infructuosamente anular su matrimonio para poder casarse con su ayudante Maria Scheu. Finalmente, Scheler abandonó la Iglesia católica y contrajo matrimonio civil con su colaboradora¹⁰.

⁷ C. GÓMEZ, cit., p. 39.

⁸ M. SCHELER, cit., pp. 356 y ss. A este trilateralismo se apunta también Hildebrand, quien distingue tres facultades superiores en el hombre: entendimiento, voluntad y corazón. Véase al respecto el estudio de Rogelio Rovira titulado precisamente: *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2006. Para una crítica de este trilateralismo, aunque sin referirse a Hildebrand expresamente, sino a Kant y a Scheler, puede consultarse: J. CRUZ CRUZ, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (2ª ed.), EUNSA, Pamplona 1998, pp. 155-162.

⁹ M. SCHELER, cit., pp. 173-179.

¹⁰ Para conocer las vicisitudes de la amistad de Hildebrand y Scheler es imprescindible la biografía escrita por Alice von Hildebrand, mujer del primero, y titulada: *Alma de León*.

La ética de Hildebrand se distancia de la de Scheler ya desde su inicio en la misma concepción del valor. Como ya hemos señalado, Scheler incluía al placer como un tipo, si bien el inferior, de valor. Para Hildebrand, sin embargo, el placer pertenece a la categoría de lo que es solo subjetivamente importante, es decir, su importancia deriva exclusivamente de la satisfacción que le produce a una persona, caso, por ejemplo, de un elogio. Por el contrario, hay cosas que son importantes en sí mismas, como, por ejemplo, el acto generoso de perdón, y es únicamente a estas a las que debe llamarse valores¹¹. Entre ambos tipos de importancia habría una diferencia esencial, no meramente de grado, como sostenía Scheler¹². Existiría también una tercera categoría de la importancia, distinta de las dos mencionadas, la del “bien objetivo para la persona”. Como ejemplos de esta última Hildebrand menciona el hecho de que alguien salve su vida de un peligro o sea liberada de su cautiverio. Aquí estaríamos ante algo que se vive no solo como meramente satisfactorio ni como importante en sí mismo, sino como objetivamente positivo para la persona en cuestión¹³.

Hildebrand se separa también de Scheler a la hora de establecer la causa de la maldad moral. Esta ya no consiste como pensaba Scheler en no respetar el orden jerárquico de los valores y preferir los inferiores a los superiores, sino en la decisión fundamental de orientarnos a la búsqueda de lo solo subjetivamente satisfactorio en detrimento de lo importante en sí y de los valores moralmente relevantes¹⁴. Como veremos más adelante, aquí está la causa principal de la ceguera moral, de acuerdo con la explicación que Hildebrand ofrece de ella. En la persona coexistirían tres centros: uno positivo y dos negativos. El primero es un centro amoroso, humilde y reverente, que se orienta a la realización de los valores en nuestros actos, mientras que los segundos son la concupiscencia y el orgullo. Cuando domina el primero, la persona obra bien y se va haciendo cada vez más virtuosa; por el contrario, la prevalencia de los otros dos hace que la persona obre mal y se vaya volviendo malvada¹⁵.

Biografía de Dietrich von Hildebrand (2ª ed.), traducción de A. Ansaldo, Palabra, Madrid 2005. El final de la amistad entre ambos está contado en las páginas 228-235.

¹¹ D. VON HILDEBRAND, *Ética*, traducción de J. J. García Norro, Encuentro, Madrid 1983, pp. 42 y ss.

¹² *Ibid.*, pp. 47-51.

¹³ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 51-52 y 371.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 401-402. Para profundizar en las concepciones del valor de Scheler y de Hildebrand, así como en su problemática, es imprescindible consultar toda la segunda parte del estudio de Leonardo Rodríguez Duplá, titulado: *Deber y valor*, Editorial Tecnos, Madrid 1992, pp. 119-249.

2. Virtud y conocimiento moral

Una de las características del conocimiento moral y que lo diferencia de otros tipos de conocimiento como el técnico, el matemático o el físico es que su grado de agudeza parece depender del grado de virtud moral de una persona. Parece indudable que existe una estrecha relación entre ambas. A medida que la persona adquiere virtudes morales, su conocimiento moral se va haciendo más claro y profundo. Si, por el contrario, la persona actúa mal y se va llenando de vicios, al mismo tiempo su conocimiento moral se va enturbiando y oscureciendo. Esto no ocurre con otras clases de saberes. La posesión de vicios morales no parece dañar, por ejemplo, el conocimiento matemático. Un gran matemático podría muy bien ser un canalla que maltrata a su esposa y traicione a sus amigos. Esta estrecha vinculación entre virtud moral y conocimiento moral es conocida desde la antigüedad. Ya Aristóteles señaló que, a diferencia de lo que sucede con los juicios matemáticos, la moderación es un requisito necesario para el recto juicio de la prudencia: “Añadimos el término ‘moderación’ al de ‘prudencia’, como indicando algo que salvaguarda la prudencia. Y lo que preserva es la clase de juicio citada [sobre lo que es conveniente para vivir bien en general –aclaración mía–]; porque el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio (por ejemplo, si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos), sino solo los que se refieren a la actuación. En efecto, los principios de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio”¹⁶.

Lo mismo sucede con el conocimiento técnico. Uno puede ser un malvado y, al mismo tiempo, un gran ingeniero o un magnífico arquitecto. Su maldad no disminuye su saber técnico. En palabras de Tomás de Aquino: “Para la prudencia, que es la recta razón de lo agible, se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los fines, lo cual se logra por el apetito recto. De ahí que para la prudencia se requiera la virtud moral que hace que el apetito sea recto. En cambio, el bien de las obras de arte no es el bien del apetito humano, sino el bien de las obras mismas; por eso el arte no presupone el apetito recto”¹⁷. En definitiva, el conocimiento moral exige la rectitud de la voluntad, lo que no ocurre en otros saberes como los técnicos o los matemáticos.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, VI, 5, 1140b 10-20, traducción de J. Pallí Bonet, Editorial Gredos, Madrid 1993, p. 274.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 57, a. 4, sol., traducción de V. Rodríguez, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1989, p. 439.

Las interminables disputas que se producen en el campo del saber moral podrían no ser ajenas a esta situación. La captación de ciertas evidencias morales parece exigir una estatura moral que no todos los filósofos han poseído. ¿Cómo vamos a captar la importancia objetiva de valores como la pureza y la castidad si vivimos dominados por la intemperancia? ¿La vida que llevó, por ejemplo, Foucault es la más apropiada para percibir el valor de la pureza o, por el contrario, supone un gran obstáculo para ello? No se trata de descalificar ‘ad hominem’ las tesis que no compartimos de determinados filósofos, sino de darnos cuenta de que el tipo de persona que se es influye poderosamente en nuestra filosofía y en nuestras teorías éticas. Ya Scheler era consciente de esta vinculación y en su conocido estudio *El resentimiento en la moral*, como ha indicado el profesor Carlos Gómez, “recoge la categoría nietzscheana para tratar de explicar, a través de ella, buena parte de los fenómenos de ceguera y amputación de ese mundo de valores”¹⁸. Sin embargo, falta en este autor una teoría sistemática que explique las causas de esta ceguera moral y distinga sus diversos tipos. Por lo que sabemos, es Hildebrand el primer filósofo que acometerá esta tarea con más detenimiento y rigor. A partir de ahora me ocuparé en exponer con detalle su propuesta¹⁹.

3. Características generales de la ceguera al valor

Hildebrand dedicó su obra *Moralidad y conocimiento ético de los valores*²⁰, publicada en 1922, a tratar expresamente la relación ya mencionada entre virtud moral y conocimiento moral. Aquí es donde encontramos también su tratamiento más completo sobre la ceguera moral. Si bien, como veremos más adelante, en una obra posterior reconoce un tipo de ceguera no recogido en la obra de 1922 y que rompe el marco de su explicación inicial, sin llegar a proponer otra explicación alternativa capaz de englobar todas las clases de ceguera al valor.

¹⁸ C. GÓMEZ (ed.), cit., p. 42.

¹⁹ En español hay varios autores que se han ocupado ya de este asunto. Menciono aquellos de los que tengo noticia: M. CRESPO, *La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la “antropología integral” de Dietrich von Hildebrand*, en J. F. SELLÉS (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria n. 166, Universidad de Navarra, Pamplona 2003, pp. 45-59; R. ROVIRA, cit., pp. 57-58; S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, Madrid 2003, pp. 108-111; J. M. YANGUAS, *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: Contribución al estudio de un concepto moral clave*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1994, pp. 89-94. Puede verse también U. FERRER, *Desarrollos de ética fenomenológica* (2ª ed.), Moralea, Albacete 2003, pp. 72-78.

²⁰ Emplearé la traducción de Juan Miguel Palacios, publicada por Ediciones Cristianidad, Madrid 2006.

Creo que no es excesivamente aventurado suponer que el interés de Hildebrand por esta cuestión se vio acrecentado por el hecho de que muchos católicos sinceros apoyaron con entusiasmo el ascenso de Hitler al poder. Hildebrand advirtió enseguida el carácter anticristiano y maligno de las ideas nazis, tomando una posición activa de denuncia y oposición a las mismas²¹. Pero ¿cómo es posible que tantos cristianos estuvieran ciegos ante lo que representaba Hitler? La viuda de Hildebrand cuenta la estupefacción que produjo a nuestro filósofo escuchar cómo una mujer que estaba entusiasmada con el libro *Liturgia y personalidad*, escrito por el propio Hildebrand, expresaba al mismo tiempo su aprobación por Hitler²². No se trató de un caso aislado. Muchos católicos simpatizaron con el jerarca nazi y colaboraron con su movimiento: ¿cómo no advirtieron su carácter criminal?

Hildebrand sostiene que la ceguera moral es un hecho del que no cabe dudar. “Muy frecuentemente damos con hombres que están completamente carentes de comprensión y ciegos para ciertos valores morales, como la pureza o la humildad”²³. La ceguera moral no debe confundirse con un error en el juicio referente a la importancia de un valor determinado. Pues hay personas que, ante una situación concreta, captan y comprenden el valor y el disvalor, pero después, por culpa de sus prejuicios teóricos, niegan los valores antes claramente captados. Por lo tanto, debemos distinguir claramente por un lado la falta de sentir el valor mismo de, por otro lado, la discrepancia entre sentir el valor y conocimiento del valor o juicio sobre valores. En el caso de la ceguera moral “se trata de una real carencia de sentimiento, no de la falta de aquello que se construye sobre el sentimiento, ni tampoco primariamente de la falta de un ‘estar familiarizado’. Y se trata menos aún, naturalmente, de un mero no querer mirar; por ejemplo, de un distraerse compulsivo”²⁴.

Se trata de un fenómeno comparable al del sordo que es incapaz de captar la belleza de una melodía o al del ciego de vista que no percibe los colores de las cosas. No obstante, habría una diferencia importante entre la ceguera moral y los otros dos casos mencionados. En estos la persona no suele ser culpable de su incapacidad. Los que han nacido ciegos y sordos no tienen la culpa de su situación. Sin embargo, la ceguera moral no consiste en algo así como una falta de talento o un

²¹ Véase al respecto D. VON HILDEBRAND, *Mi lucha contra Hitler*, Ediciones Rialp, Madrid 2016, que recoge una selección de las memorias de Hildebrand y de los ensayos que publicó contra el nazismo.

²² A. VON HILDEBRAND, cit., pp. 250-251.

²³ D. VON HILDEBRAND, *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, cit., p. 43.

²⁴ *Ibid.*, p. 44.

defecto orgánico de la persona espiritual, de modo semejante a como la ceguera es un defecto fisiológico. Prueba de esto es que la raíz de la ceguera moral parece estar en una determinada actitud vital adoptada por la persona, de modo que esta es siempre responsable de ella. En palabras del propio Hildebrand: “La ceguera moral se halla más bien fundada en el ser moral, en la posición y la actitud fundamental de la persona, y es por ello siempre culpable en cierto sentido”²⁵. Esta es la posición inicial de Hildebrand, si bien en una obra de 1957, a la que haré referencia más adelante al tratar de la ceguera parcial, reconocerá que hay un tipo de ceguera al valor moral que no se origina en una actitud fundamental culpable y de la cual, por lo tanto, la persona no sería responsable. Paso ahora a exponer los distintos tipos de ceguera moral, así como la determinada actitud fundamental que hay en la raíz de cada una de ellas.

4. Tipos de ceguera moral

Hildebrand distingue cuatro tipos de ceguera moral, los cuales de menor a mayor gravedad son los siguientes: ceguera de subsunción, ceguera por embotamiento, ceguera parcial y ceguera total para los valores morales.

4.1. La ceguera de subsunción

Esta ceguera se produce cuando una persona no capta que una acción concreta viola un determinado valor que él reconoce como tal. Sería la ceguera menos grave de todas, ya que aquí la persona percibe el valor correspondiente, pero no se da cuenta de que su conducta cae dentro de la esfera de ese valor cuya importancia él acepta, es decir, esta ceguera afecta solamente a esa conducta en cuestión, pero no al valor implicado. Como ejemplo de esta ceguera Hildebrand menciona el caso de un hombre casado que, de pronto, conoce a una mujer por la que siente una pasión superficial pero impetuosa y empieza a pensar en ella y a tomarse cada vez más familiaridades al tratarla. Esta persona sigue comprendiendo el valor “fidelidad en general”, pero deja de darse cuenta de algo que hasta ese momento había visto con claridad y es que una conducta como la que ahora adopta con esa mujer atenta contra ese valor que él reconoce²⁶.

²⁵ *Ibid.*, p. 45.

²⁶ *Ibid.*, pp. 52-53.

En esta clase de ceguera interviene, como vemos, una pasión concreta que afecta a la persona y oscurece su captación del disvalor moral de una acción concreta: “Antes de que su pasión afectara al individuo en cuestión, su visión para el valor se hallaba no enturbiada. Y de pronto está ciego en ese punto. Luego esa pasión concreta es ella misma la causa de la ceguera, ella es la que vela y oscurece el disvalor que está vinculado a ella”²⁷. Sin embargo, la mera existencia de una pasión concreta no basta por sí sola para que se dé la auténtica ceguera de subsunción, pues alguien puede experimentar una gran pasión y luchar contra las tentaciones que le produce al ver con claridad su valor moral negativo. El efecto oscurecedor de la pasión solo se produce, según Hildebrand, cuando previamente la persona ha adoptado una determinada actitud fundamental. Concretamente, se trataría de una actitud mixta en la que, por un lado, la persona respeta la moral y tiene aversión a lo inmoral, pero, por otro lado, esa misma persona está abierta a todo lo agradable que es siempre bien recibido. Esta actitud de querer vincular lo bueno con lo agradable hace que la persona no esté en condiciones de oponerse al canto de sirena de lo placentero cuando sería necesario. “Falta la decisión interior de renunciar a lo agradable allí donde se encuentre unido con disvalores morales. En lugar de esta disposición a renunciar, sobre la que se erige también naturalmente una disposición a luchar, se halla más bien una abierta expectativa de todo lo agradable, que considera bienvenido sin más todo lo agradable”²⁸.

Para que se produzca la ceguera de subsunción deben existir los dos factores señalados: la actitud fundamental y la pasión concreta. Uno solo de ellos no es suficiente para que se dé este tipo de ceguera. Hildebrand señala también que tanto la actitud que lleva a la ceguera de subsunción como el dominio de la pasión oscurecedora no se producen en el plano de las actitudes conscientes, sino en un nivel más profundo que el de la esfera actual y al que Hildebrand no duda en llamar inconsciente²⁹. La actitud fundamental tendría, además, un carácter sobreactual, es decir, permanece existiendo, aunque no se viva actualmente.

4.2. La ceguera por embotamiento

Esta ceguera es el resultado de realizar un acto malo en repetidas ocasiones. Un ejemplo típico sería el de mentir. Una persona puede apreciar la importancia de la veracidad, pero si empieza a decir mentiras, su

²⁷ *Ibid.*, p. 56.

²⁸ *Ibid.*, p. 59.

²⁹ *Ibid.*, pp. 62-68. Especialmente, pp. 67-68.

visión de este valor puede ir enturbiándose hasta llegar al punto de que la sinceridad ya no le parezca relevante en absoluto. Su mala conducta habitual le ha vuelto incapaz de percibir lo que antes captaba con nitidez. En palabras de Hildebrand: “Es un hecho conocido que, merced a la habitual comisión de un pecado, la conciencia se embota en ese punto. El que frecuentemente dice mentiras por necesidad y al principio sentía remordimientos, acabará por dejar de sentirlos al hacer mal uso de la palabra y –decimos nosotros– se embotará su ‘sentimiento’ por ello o dejarán de parecerle verdaderas mentiras. Incluso una persona en un principio amante de la verdad puede poco a poco, gracias a continuas pequeñas mentiras, embotarse de tal modo que no lo sienta ya en una mentira más grave. Pero este embotamiento de la conciencia gracias a los pecados que se cometen habitualmente se extiende asimismo al sentir el valor y hasta al ver el valor”³⁰.

Esta ceguera por embotamiento es más grave que la ceguera de subsunción, pues esta afectaba solamente al disvalor moral de una conducta concreta o de un tipo de conducta concreto, caso, por ejemplo, del que capta la importancia del ser veraz y de no mentir, pero no se da cuenta de que la mentira piadosa es una auténtica mentira y que, por lo tanto, viola el valor de la veracidad, cuya importancia él capta con claridad. Por el contrario, en la ceguera por embotamiento es ya el valor mismo de la veracidad el que deja de captarse, de modo que la persona deja de comprender su importancia. Aquí se pone de manifiesto, una vez más, la estrecha relación ya señalada que existe entre nuestro comportamiento y el grado de agudeza de nuestro conocimiento moral.

La realización frecuente de un acto malo es un elemento necesario para que aparezca la ceguera por embotamiento, sin embargo, por sí sola no es todavía suficiente. Es preciso que vaya acompañada por una determinada actitud fundamental laxa. Sucede en este punto algo similar a lo que acontecía con la ceguera de subsunción: la pasión por sí sola no bastaba para producir esa ceguera, tenía que ir unida a una determinada actitud fundamental. Hildebrand indica que, si una persona comete con frecuencia un acto malo, pero cada vez que lo realiza se arrepiente de él con sinceridad y se propone seriamente no volver a cometerlo, en este caso no se produce el efecto embotador³¹. Para que tenga lugar esta progresiva insensibilización de nuestra conciencia moral tiene que existir en la persona “una determinada actitud fundamental laxa, insegura y débil, que quiere desde luego evitar el pecado, pero, en primer lugar, no se halla

³⁰ *Ibid.*, pp. 72-73.

³¹ *Ibid.*, p. 75.

enderezada ante todo a lo moral, en segundo lugar, intenta reducir en lo posible el campo de batalla contra el pecado, y, en tercer lugar, es una actitud a la que todavía le está presente el orgullo, de manera que no deja fácilmente que surja la confesión de una culpa moral”³².

4.3. La ceguera parcial a tipos de valor morales

Esta ceguera es más grave y profunda que las dos anteriores. Aquí la persona está ciega no ya para un valor concreto, sino para tipos enteros de valores morales. “Una persona que tiene comprensión para la justicia y la veracidad, que está en condiciones de sentir esos valores y que hasta los ‘conoce’, está ciega para el valor ‘castidad’. Esta o le parece irrelevante, como la locuacidad o la vivacidad, o le parece incluso debilidad y falta de vitalidad”³³.

La ceguera parcial, según la explicación de 1922, tiene en su origen una actitud moral fundamental condicionada y relativa. Esta se caracteriza por que la persona no está dispuesta a renunciar totalmente a la concupiscencia y a la soberbia, sino solamente hasta cierto punto para cumplir las exigencias morales, pero no más allá. Falta el compromiso decidido a renunciar a ellas siempre que la moral lo exija. La persona no se entrega por completo a la moralidad, sino con reservas³⁴.

Según Hildebrand, la ceguera parcial puede ser de dos clases: constitutiva y de oscurecimiento. En la primera se comprenden los valores más bajos, por ejemplo, la veracidad, pero no los valores más elevados, por ejemplo, la humildad. Al decir de Hildebrand, cuanto más alto es un valor o mayor es su rango, más difícil es de entender³⁵. La ceguera de oscurecimiento, por su parte, se produce cuando el tipo de valor no comprendido está a la misma altura que otro tipo que la persona sí comprende.

En ambos tipos de ceguera parcial encontramos la actitud moral fundamental condicionada y relativa a la que antes hemos hecho referencia; pero con una diferencia y es que mientras que la ceguera parcial constitutiva viene ya dada en la actitud moral fundamental relativa, pues los valores más altos solo son captables para aquel que, al menos en su intención fundamental, se ha apartado de la concupiscencia, por su parte, la ceguera parcial de oscurecimiento necesita para darse no solo la

³² *Ibid.*, p. 75.

³³ *Ibid.*, p. 80.

³⁴ *Ibid.*, p. 84.

³⁵ *Ibid.*, p. 85.

actitud moral fundamental relativa, sino también una particular disposición individual orientada hacia una concreta dirección de la concupiscencia, como la concupiscencia que domina a la persona por su falta de voluntad para luchar contra ella y oscurece ese valor concreto. Por eso, se comprenden otros valores a la misma altura, que no guardan relación con dicha disposición particular³⁶.

Hasta aquí he seguido el análisis que Hildebrand realiza de la ceguera parcial en su obra *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, tan citada en este trabajo y publicada en 1922. Sin embargo, Hildebrand volvió a ocuparse de esta cuestión en 1957 en otra obra titulada *Graven Images: Substitutes for True Morality*³⁷. Aquí introduce una modificación importante en su planteamiento inicial, pues reconoce la existencia de una ceguera parcial al valor moral que no sería debida a la influencia del orgullo y de la concupiscencia, sino a la tradición y a la educación. Hildebrand pone un ejemplo muy claro de este caso: “Si pensamos en la ceguera de una mujer mahometana al disvalor moral de la poligamia, veremos fácilmente que tal ceguera se debe a la influencia de la educación y la tradición. La educación y la tradición le han enseñado desde siempre que la poligamia es aceptable desde el punto de vista moral. Ella no obtiene ventaja alguna de la poligamia. Por el contrario, esta institución es desventajosa para ella, desde cualquier punto que se la mire. No es la concupiscencia la que ciega a esta mujer para que no vea el disvalor moral de la poligamia. Su ceguera se debe a la tradición y a la educación. La poligamia ha llegado a ser hasta tal punto una parte integrante del mundo que la rodea, que ella la toma como la cosa más natural. Su legitimidad moral se acepta con la naturalidad con que se acepta el sueño”³⁸.

Hildebrand se da cuenta de que los análisis de su obra de 1922 eran incompletos. La distinción entre ceguera parcial constitutiva y ceguera parcial de oscurecimiento no basta para explicar todos los tipos de esta ceguera. Advertir esta deficiencia le lleva a hacer en 1957 una nueva clasificación de la ceguera parcial. Sigue habiendo dos clases principales de ceguera parcial, pero ahora el planteamiento se ha ensanchado enormemente. La primera clase de ceguera parcial es la debida a la influencia del orgullo y de la concupiscencia; la segunda clase es la debida a la tradición y a la educación. A su vez, dentro de la primera clase podemos diferenciar tres tipos distintos: el primero afecta a los valores más ele-

³⁶ *Ibid.*, pp. 86-87.

³⁷ Hay traducción española: *Deformaciones y perversiones de la moral*, traducción de C. Ruiz-Garrido, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2011.

³⁸ *Ibid.*, pp. 30-31.

vados, más difíciles de comprender; el segundo es debido a una teoría; y el tercero nace de la importancia exagerada que se concede a ciertos valores extramorales, como el honor, el control de sí mismo, la eficiencia, etc. En palabras de Hildebrand: “–dentro del marco de la ceguera parcial al valor debida a la acción subconsciente del orgullo y de la concupiscencia– hemos de distinguir tres tipos diferentes. En primer lugar, la ceguera experimental al valor, la cual está en armonía con la dificultad objetiva de entender los valores morales. En segundo lugar, una ceguera al valor que nace de teorías que actúan como tabiques que impiden el acceso a determinados valores morales. Aquí la ceguera al valor podría estar en contradicción con la escala de la dificultad para captar los valores morales. En tercer lugar, el caso en el que el énfasis exagerado que se hace en determinados valores extramorales pervierte el sentido moral y crea una ceguera a ciertos valores morales: una ceguera que es independiente del rango objetivo de los valores morales”³⁹.

La segunda clase de ceguera parcial es la debida a la tradición y a la educación. Puede ser de dos tipos, dependiendo de si se debe solo a la tradición y a la educación o si se debe a la unión de la tradición con el orgullo y la concupiscencia. Lo más significativo aquí es que Hildebrand reconoce una ceguera moral de la cual el sujeto no sería moralmente responsable y que no tendría en su origen una determinada actitud moral fundamental, en contra de lo que el propio Hildebrand había sostenido en 1922. Refiriéndose de nuevo a las mujeres mahometanas que no captan la inmoralidad de la poligamia, Hildebrand sostiene que “difícilmente podríamos considerar a esas mujeres como responsables por su ceguera parcial al valor moral. No podemos siquiera decir que su ceguera al valor está determinada por el orgullo o la concupiscencia. Es verdad que existe la posibilidad de horadar ese tabique y llegar hasta el disvalor moral o moralmente relevante, a pesar de una educación o tradición en la que la poligamia es considerada como moralmente aceptable o incluso como moralmente buena. La historia revela bastantes casos en los cuales personalidades sobresalientes rompieron con la tradición y captaron claramente valores y disvalores morales y moralmente relevantes que habían sido desconocidos de dicha tradición. Mas, a pesar de todo, es dudoso que podamos hacer responsables a tales personas de permanecer cautivas en su tradición, ya que estas personas, deformadas como están por su educación y su tradición, no son lo suficientemente fuertes –como personalidades morales– para horadar el tabique levantado por la edu-

³⁹ *Ibid.*, pp. 33-34.

cación y la tradición”⁴⁰. Este texto es de gran importancia y en él encontramos al menos cinco afirmaciones que merecen destacarse. En primer lugar, Hildebrand considera que en esta ceguera no interviene ni el orgullo ni la concupiscencia. En segundo lugar, Hildebrand sostiene que es posible superar este tipo de ceguera debida solamente a la tradición y a la educación y captar, por ejemplo, el disvalor moral de la poligamia. Sin embargo, y esta es la tercera tesis de este texto que queremos recalcar, superar esta ceguera no parece estar al alcance de todas las personas, sino solamente de unos pocos, concretamente de aquellos que tienen “personalidades sobresalientes” y son capaces de romper con la tradición y de captar valores y disvalores morales desconocidos en esa tradición. Por lo tanto, y esta es la cuarta afirmación, aquellos que carecen de esa personalidad sobresaliente son incapaces de superar esa ceguera, caso en el que estarían las mujeres mahometanas que, al decir de Hildebrand, “no son lo suficientemente fuertes –como personalidades morales– para horadar el tabique levantado por la educación y la tradición”. Por consiguiente, se concluye que dichas mujeres mahometanas no son responsables de su ceguera parcial al valor moral.

El reconocimiento de esta excepción a su modelo explicativo inicial de la ceguera moral no lleva, sin embargo, a la revisión de dicho modelo. En nuestra modesta opinión, esta excepción pone en entredicho toda la explicación de 1922 y habría sido deseable que Hildebrand hubiera ofrecido una nueva explicación que diera cabida a los casos de ceguera por tradición y educación para que no quedaran como excepciones que no terminan de encajar en el modelo propuesto. Señalemos también que los autores citados en la nota 19 o pasan por alto esta excepción o no advierten sus implicaciones para el conjunto de la explicación. Yanguas se limita a una breve referencia a pie de página⁴¹ y, por su parte, Sánchez-Migallón menciona de pasada la convicción de la licitud de la poligamia en la cultura mahometana, pero referida a los hombres, no a las mujeres, lo que le permite seguir afirmando que se basa en una disposición profunda no orientada al valor⁴².

Una cuestión que no aborda Hildebrand es la de si es posible que existan en la misma persona a la vez distintos tipos de ceguera moral. Podríamos pensar que la respuesta sería negativa por, al menos, dos razones. La primera es que algunas cegueras parecen incompatibles. Así,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁴¹ J. M. YANGUAS, *La intención fundamental*, cit., p. 93 nota 274.

⁴² S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, Madrid 2003, pp. 109-110.

por ejemplo, la ceguera parcial a un determinado tipo de valor es incompatible con una ceguera de subsunción que afectara a un acto concreto referido a ese valor pues, como ya vimos, en esta ceguera sí que se capta la importancia de un valor –cosa incompatible con una ceguera parcial a dicho valor–, solo que no se advierte que una acción determinada cae dentro de la esfera de ese valor. La segunda razón es que cada ceguera presupone, según Hildebrand, una determinada actitud vital en la persona y no es posible que esta tenga al mismo tiempo distintas actitudes vitales, como parecería exigir la presencia en ella de distintos tipos de ceguera moral. Sin embargo, y en contra de estos dos argumentos, hay que sostener que es perfectamente posible, y que de hecho sucede con frecuencia, que una persona tenga simultáneamente varias clases de ceguera.

Al primer argumento respondemos concediendo que efectivamente no cabe tener una ceguera de subsunción referida a un valor o a un tipo de valor para el cual estamos ciegos. Pero sí que es posible que una persona tenga una ceguera de subsunción unida a una ceguera parcial, si cada una de ellas se refiere a valores diferentes. Por ejemplo, un individuo sufre una ceguera de subsunción porque, aunque reconoce el valor de la honestidad, no capta que cuando no declara al fisco una parte de sus ingresos viola ese valor y, al mismo tiempo, padece una ceguera parcial ya que no capta en absoluto el valor de la pureza o de la castidad. Estas dos cegueras pueden darse a la vez porque afectan a valores diferentes. Asimismo, puede perfectamente ocurrir que una persona tenga una ceguera parcial como la que acabamos de mencionar unida a una ceguera por embotamiento, por ejemplo, se ha acostumbrado a mentir y ha dejado de ver que la mentira está mal. Incluso nos parece posible que en alguna ocasión encontremos estos tres tipos de ceguera moral existiendo a la vez en el mismo sujeto, siempre y cuando se refieran a valores diferentes.

Al segundo argumento podrían responderse dos cosas. La primera es que las distintas actitudes fundamentales que están en la raíz de los tres primeros tipos de ceguera moral no son mutuamente excluyentes, pues todas tienen en común una respuesta insuficiente a las exigencias morales. La persona las sufre porque no está comprometida por completo con la moralidad, sino solamente en parte. Quiere obrar bien, pero hasta cierto punto, pues no está decidida a desterrar totalmente su orgullo y su concupiscencia, sino que busca hacer componendas entre ellos y las exigencias morales⁴³. En segundo lugar, pensamos que la actitud vital

⁴³ Profundizar en esta cuestión desborda los límites de este artículo y exigiría exponer la teoría de las respuestas al valor en la configuración de las actitudes morales, resaltando

característica de las cegueras más graves serviría también para mantener o producir las cegueras menos graves. De esta manera, la actitud fundamental laxa, insegura y débil propia de la ceguera por embotamiento serviría para mantener también una ceguera de subsunción. Asimismo, la actitud moral condicionada y relativa que Hildebrand detecta en el origen de la ceguera parcial podría igualmente mantener o producir las cegueras de subsunción y por embotamiento. Por el contrario, las actitudes vitales propias de las cegueras menos graves no bastarían para producir ni para mantener las cegueras más graves.

4.4. La ceguera total para los valores morales

Finalmente, habría personas ciegas no ya para tipos de valores morales, sino para toda la esfera moral en su conjunto, Se trata de la ceguera más grave de todas, aquí es ya el valor fundamental bueno el que ya no se comprende de ninguna manera. A las personas que sufren esta ceguera total “no solo les está cerrado uno u otro tipo de valor moral concreto, sino toda la esfera de lo moral en general. El mundo se halla ante ellos moralmente carente de valor”⁴⁴.

Esta ceguera puede presentarse de dos maneras diferentes: como ceguera indiferente al valor y como ceguera hostil al valor. En la raíz de ambas Hildebrand detecta una determinada actitud fundamental. Como ejemplo del primer tipo de ceguera total, Hildebrand pone al personaje Don Juan de la ópera de Mozart. Este personaje está dispuesto a pisotear cualquier valor moral para obtener sus objetivos y muestra una profunda indiferencia ante los valores morales. En el origen de este primer tipo de ceguera total encontramos una actitud fundamental concupiscente, orientada a lo agradable y a lo placentero⁴⁵. Como es evidente que los bienes morales no son ni pueden ser nunca objeto de la concupiscencia, las personas que adoptan esta actitud fundamental se vuelven incapaces de captar y entender los valores morales.

Por su parte, la ceguera hostil al valor aparece personificada en tipos como Yago de *Otelo* o Rakitin de *Los hermanos Karamazov*. Aquí ya no encontramos una mera indiferencia al valor, sino odio frente a lo moral. La causa última de esta ceguera radica en la adopción de una actitud fundamental soberbia y diabólica. La prueba de ello estaría, como señala Hildebrand, en que si desaparece esta actitud soberbia desaparece

la importancia de las respuestas afectivas y del papel de la libertad indirecta o cooperadora.

⁴⁴ D. VON HILDEBRAND, *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, cit., p. 90.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 95.

también la ceguera hostil. “Que justamente a esa actitud orgullosa se encuentra esencialmente unida esta ceguera, es lo que una vez más se ve ante todo en los casos en que tiene lugar una conversión. En el momento en que se abandona esa actitud orgullosa, la persona cobra vista para el valor. Con el ‘desvanecerse’ de la convulsión orgullosa desaparece el odio contra los valores morales y, con él, la incapacidad de entenderlos”⁴⁶.

No obstante, Hildebrand señala también que en la realidad es difícil encontrar casos en los que aparezcan separados los dos tipos de ceguera total. Lo más habitual es que la posición fundamental sea una mezcla de orgullo y de concupiscencia, en la que unas veces predomina el primero y otras la segunda. Lo que a nosotros nos parece es que en la realidad sería difícil encontrar algún caso de ceguera total para los valores morales. Una prueba de ello es el que Hildebrand tenga que recurrir a ejemplos sacados de obras literarias, en vez de a personajes históricos, para ejemplificar los casos de esta ceguera. Por muy redondeado que sea un personaje literario, por usar “la conocida distinción de Forster”⁴⁷, no deja de ser plano si lo comparamos con la riqueza de los seres humanos reales, de carne y huesos. De ahí que en la literatura podamos encontrar personajes que desconozcan por completo la esfera moral, pero en la vida real pensamos que no es así. Un escritor puede muy bien imaginar a un seductor sin escrúpulos morales de ningún tipo, relatándonos luego sus andanzas en las que pisotea toda clase de valores morales para seducir a todas aquellas mujeres que se le antojan. Este Don Juan literario puede muy bien despreciar por completo el bien, porque no significa nada para él. Sin embargo, creo que estamos ante una simplificación, ante un personaje que encarna, por así decir, un arquetipo: el del seductor implacable y amoral. En la vida real los seductores, por muy depravados que lleguen a ser, siguen teniendo sus nociones de bueno y de malo, por muy mutiladas o deformadas que estas sean. Los hombres de carne y hueso tienen sus aristas e incluso los peores conservan alguna noción del bien y del mal. De ahí que a un observador con poca experiencia de la vida pueda sorprender el que personas que han realizado crímenes atroces

⁴⁶ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁷ Me refiero a la distinción propuesta por E. M. FORSTER en su obra *Aspects of the novel* entre personajes planos y redondos. Los primeros son unidimensionales, se construyen en torno a una única idea o cualidad. No evolucionan a lo largo de la novela. Son previsibles y pueden resumirse en una sola frase. Los personajes redondos, por el contrario, son poliédricos. Muestran una complejidad mucho mayor que los planos. Por ello, pueden sorprender al lector de una manera convincente y no pueden resumirse en una sola frase. Véase la traducción española de la obra de Forster: *Aspectos de la novela* (4ª ed.), Editorial Debate, Madrid 1995, pp. 74-84. Para una matización crítica de esta distinción de Forster puede consultarse: J. WOOD, *Los mecanismos de la ficción*, Editorial Gredos, Madrid 2009, pp. 99-105.

hayan realizado también acciones nobles, que a primera vista parecería que no cabría esperar de ellos.

Lo mismo cabe decir de los ejemplos que propone Hildebrand de ceguera hostil al valor. El Yago de Shakespeare o el Rakitin de Dostoievski resultan inhumanos en su maldad sin fisuras, en su odio sin resquicios. Resultan más diabólicos que humanos. Son, de nuevo, encarnaciones literarias de un arquetipo, pero precisamente su odio tan completo lo aleja de los seres humanos reales.

En el fondo de esta problemática, la de si es posible que exista una ceguera total al valor como defiende Hildebrand, encontramos la cuestión de hasta qué punto una persona –no, obviamente, un personaje de ficción– puede ignorar los primeros principios de la razón práctica. Pensamos que el primer principio de la sindéresis, que nos dice que “hay que hacer el bien y hay que evitar el mal”, no puede ignorarse jamás, en el sentido de que, como señala Rodríguez Luño: “Nadie puede juzgar de modo absoluto y general que hay que hacer el mal y evitar el bien”⁴⁸. Otra cosa es que cuando se realicen aplicaciones concretas de este principio el individuo estime como buenas cosas que de ningún modo lo son o que podrían ser buenas, pero en otras circunstancias diferentes. El seductor más implacable, no es que desconozca la noción de bien, sino que tiene una visión muy deformada del mismo. Para él el placer que obtiene con sus conquistas se le presenta como bueno, como apetecible.

Al admitir una ceguera total al valor moral, Hildebrand rechaza el planteamiento aristotélico que defiende que “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”⁴⁹. Según los seguidores del estagirita, este es el primer principio de la razón práctica y tendría un papel semejante en el campo de la acción humana al papel que tiene el principio de no contradicción en el campo del pensamiento. El principio de que “el bien es lo que todos apetecen” es lo hace inteligible el obrar humano, del mismo modo que el principio de no contradicción hace posible el pensamiento. Sin el primer principio de la razón práctica no llegaríamos nunca a actuar, pues no tendríamos ningún motivo para hacer una cosa en lugar de otra, no tendríamos ninguna razón para actuar. Desde este planteamiento aristotélico hay más cosas que no podemos ignorar de las que admite Hildebrand. Así sostiene Tomás de Aquino

⁴⁸ A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1986, p. 97.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, I, 1, 1094a 2-4, cit., p. 129. Para una interpretación de este principio que evita las objeciones más habituales que suelen formularsele, véase A. MILLÁN-PUELLES: *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Ediciones Rialp, Madrid 1994, pp. 480-488.

que “en cuanto a los principios más comunes, la ley natural no puede en modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres si se la considera en universal. Puede ser abolida, sin embargo, en algún caso concreto cuando, por efecto de la concupiscencia o de otra pasión, la razón se encuentra impedida para aplicar el principio general a un caso particular, según ya expusimos (q. 77, a. 2). Mas en lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuaciones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo ni siquiera los vicios contra la naturaleza”⁵⁰.

5. Breve recapitulación final

Considero que los análisis de Hildebrand constituyen una aportación duradera al tema de la ceguera moral. Nuestro autor pone de manifiesto que la actitud moral fundamental que la persona adopte es de capital importancia para su conocimiento moral. Si la persona no tiene una voluntad firme y decidida de realizar los valores morales por encima de todo, la agudeza de su visión moral se va resintiendo en diversos grados, dependiendo de la intensidad con que la persona se aparte de los valores morales y se oriente hacia el placer o se entregue a la soberbia. Por este motivo se trata de una ceguera de la que es siempre responsable la persona que la padece, pues tiene su raíz última en esa actitud fundamental moral que la persona adopta libremente.

Esta explicación que Hildebrand desarrolla en su obra *Moralidad y conocimiento de los valores* de 1922 falla, sin embargo, a la hora de explicar un tipo de ceguera parcial, concretamente la debida a la influencia sola de la tradición y de la educación. Como señala el propio Hildebrand en *Deformaciones y perversiones de la moral* de 1957, el hecho de que las mujeres mahometanas no vean el disvalor moral de la poligamia no se debe a su actitud moral fundamental, sino solamente a la tradición y a la educación recibida, por lo que no serían culpables de esa ceguera. Este caso no encaja dentro del modelo explicativo de Hildebrand y hubiera sido conveniente que nuestro filósofo intentara desarrollar un modelo explicativo mejorado que pudiera dar cuenta también de esta ceguera que permanece como excepción a su explicación general.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 94, a. 6, sol., traducción de A. Osuna Fernández-Largo, cit., p. 739.

La posibilidad de una ceguera total a los valores morales, de modo que la persona llegue ya a no captar la noción misma de bien moral, tal y como defiende Hildebrand, me parece bastante dudosa. Prueba de ello es que Hildebrand ofrezca solo ejemplos tomados de la literatura, no de la vida real. Los personajes literarios pueden representar arquetipos y así servir para ilustrar algunos vicios de los seres humanos. Pero los hombres concretos de carne y hueso escapan a estos arquetipos y pienso que tienen una complejidad mucho mayor de lo que pueda tener cualquier personaje literario, por genial que pueda ser su autor.

Vemos también más acertada, al menos en este punto, la propuesta de raigambre aristotélica, según la cual hay ciertas cosas que no podemos ignorar en el campo de la moral. Por ejemplo, el primer principio de la sindéresis “Hay que hacer el bien y hay que evitar el mal” no parece que pueda ignorarse, al menos, en general, por más que, como ya hemos dejado señalado, su aplicación práctica pueda fallar en casos concretos.